موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد

Ibn Taymiyyah position of the divine attributes of Ibn Rushd

د. نورالدين جاري

جامعة قسنطينة2

djari.noureddine@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/01/26 تاريخ القبول2020/11/19

ملخص:

نسعى في هذه الدراسة إلى التعرف على قضية كانت ذات اهتمام كبير من طرف مفكري الإسلام من فقهاء وعلماء كلام وفلاسفة، ألا وهي الصفات الإلهية؛ وقد ركزنا كلامنا على مواقف كل من ابن رشد وابن تيمية، وحديثنا عن الصفات الإلهية بين هاتين الشخصيتين يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الأشاعرة والمعتزلة بحكم أن مسألة الصفات شكلت جوهر علم الكلام لدى الفرق الكلامية؛ حاولنا تبيان موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات الإلهية، بعدما وضحنا أن الأشاعرة اتجهت إلى إثبات الصفات عكس موقف المعتزلة التي اتجهت إلى نفيها ردا منها على المجسمة. وقد ركزنا على الموضوع الرئيس للدراسة والذي هو الصفات الإلهية عند ابن رشد والانتقادات التي وجهها ابن تيمية له، حيث رأى ابن رشد أن للإله صفات محددة وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع،والبصر، والكلام. إلا أن ابن تيمية كان منتقدا لموقف ابن رشد من هذه الصفات، مؤكدا على أن فهم ابن رشد للقرآن والسنة خاطئ، وهذا ما جعله يخطئ في فهم الصفات الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الأشاعرة، ابن تيمية، ابن رشد، الصفات الإلهية.

Sammury:

In this study, we seek to identify an issue that was of great interest on the part of Islamic scholars, jurists and scholars, and philosophers, which are divine attributes, wehave focused our words on the positions of ibn Rushd and ibn Taymiyyah,and our talk aout the divine attributes between these two characters necessarily leads us to talk about ashari and mutazil by virtue of the fact that the issue of adjectivesformed the essence of the science of speech in verbal teams; we tried to explain Ibn Rushd,s position on ashari on; after we

explained that the Ash'ari tended to prove attributes contrary to the position of the. Then we focused on the main topic of study, which is the divine attributes of Ibn Rushd and the criticisms that Ibn Taymiyyah addressed to him, where Ibn Rushd saw that God has specific attributes which are seven: science, life, ability, will, hearing, and speech. However, Ibn Taymiyya was critical of Ibn Rushd’s position on these attributes, stressing that Ibn Rushd’s understanding of the Qur’an and Sunnah is wrong, and this is what made him mistake in understanding the divine attributes.Mu'tazilites, which tended to deny them in response to the stereoscopic
Key Words: Ash'ari, Ibn Taymiyyah, Ibn Rushd, divine attributes.

المؤلف المرسل: نورالدين جاري djari.noureddine@yahoo.fr

مقدمة

تعتبر مسألة الصفات الإلهية من بين أهم المسائل التي شغلت بال المتكلمين والفلاسفة والفقهاء، إذ اختلفت آرائهم باختلاف المناهج المعتمدة في دراسة مسألة الصفات الإلهية بين مناهج عقلية وخطابية وظاهرية، مما أدى إلى نشوب صراع فكري بينها حول تحديد مقصد الشارع بدقة من تلك المسألة وما يتفرع عنها من مسائل أخرى، خصوصا بين الأشاعرة والمعتزلة وابن رشد(ت595هـ/1198م) وابن تيمية(ت728هـ/1328م)، ونحن سنركز حديثنا في دراستنا على موقف ابن رشد من الصفات الإلهية والانتقادات التي وجهها ابن تيمية له فيما يتعلق بهذه المسألة.

إن ما دفعنا إلى اختيار دراسة موضوع موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد، يتمثل في أهمية المسألة في حد ذاتها، ألا وهي مسألة "الصفات الإلهية" التي تعتبر من بين أهم القضايا المطروحة في الفكر الإسلامي، وهناك سبب آخر لا يقل أهمية يتمثل في أنموذجي الدراسة ابن

تيمية وابن رشد نظرا لكونهما من بين أهم مفكري الإسلام اشتغالا على مسألة الصفات الإلهية وإسهاما في دراستها وتوضيحها.

تبرز أهمية موقف ابن تيمية من آراء ابن رشد في موضوع الصفات الإلهية، من كونه يمثل أهم القضايا والمشكلات التي طرحت في الفكر الإسلامي(صحيح أن هذا الموضوع كان الأبرز في المناظرات الكلامية بين الفرق الكلامية قديما؛ إلا أنه توجد ضرورة ملحة في حاضرنا إلى مثل هذه الدراسات لتراث الفكر الإسلامي، لربط الماضي بالحاضر بهدف إعادة بناء عقل الإنسان المسلم بناءً سليما، كما أن الخلافات الحاصلة اليوم بين السلفية والإخوان أو بين الشيعة والسنة، كان من بين أسبابها، الاختلاف حول مثل هذه الموضوعات)، وعلى الرغم من هذا إلا أن الدراسات حول الموضوع قليلة ، وهذا ما جعلنا نسعى إلى تسليط الضوء عليه، ومنه كذلك نبرر تسميتنا لهذه الدراسة بـ"موقف ابن تيمية من الصفات الإلهية عند ابن رشد". ولكي يتسنى لنا الإحاطة بالموضوع ارتأينا الحديث أولا عن موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات الإلهية، وفيه نبين موقف الأشاعرة من الصفات الإلهية ثم نعرض رأي ابن رشد حول موقفهم، وبعدها نفصل في الانتقادات التي وجهها ابن تيمية لابن رشد حول موقفه من الصفات الإلهية. وبناءًا عليه نتساءل:ما موقف ابن رشد من الصفات الإلهية؟ وما هي أهم الانتقادات التي وَجَّهَهَا ابن تيمية لموقف ابن رشد من الصفات الإلهية؟

أولا: موقف ابن رشد من الأشاعرة في مسألة الصفات:

لقد درج ابن رشد قبل أن يتحدث في مسألة ما من المسائل الإلهية، أن يعرج على المتكلمين فيذكرنا بآرائهم ومو اقفهم، ثم يقوم بالرد عليهم حينما يستوجب الرد، وبالمو افقة حينما يستلزم ذلك، ولهذا قبل معرفة أراء ابن رشد في مسألة الصفات الإلهية، لابد أن نعرف حقيقة الصفات وعلاقتها

بالذات عند الأشاعرة أولا، ولكن قبل هذا التحليل لابد من الإشارة أحيانا إلى آراء المعتزلة نظرا لارتباطها في هذه المسألة، وهنا نتساءل: كيف نظر الأشاعرة إلى مسألة الصفات الإلهية، وما علاقة الذات بالصفات؟ وهل كان موقف ابن رشد قريبا من تفسيراتهم أم كان معارضا لهم؟

1- رأي الأشاعرة في الصفات:

جاء موقف الأشاعرة كرد فعل على ما قالته المعتزلة في هذا الموضوع، ولكي نوضح رأي الأشاعرة في الصفات وعلاقتها بالذات، علينا أن نشير إلى رأي المعتزلة في هذه المسألة، والمعروف أن المعتزلة وهي فرقة عقلية والتي تسمى نفسها بأهل التوحيد جاءت لترد على كلام طائفة المجسمة التي بالغت في تجسيم الذات الإلهية، وذهبت إلى نفي الصفات قصد تنزيه الله –عز وجل- و إفراده بالوحدانية، فلا يمكن أن يتصف الله بصفات معينة في نظرهم، لأن الوصف يؤدي إلى التجسيم، والله عزوجل منزه عن الجسم، فلا يجوزأن نقول أن له أعضاء أو نقول أنه ينزل أويصعد أو أنه يحتاج إلى غيره، وأن المنافع والمضار يستحيلان عليه، و أنه مُدرك للمدركات وقد يمتنع الإدراك عليه، فالصفات ليست حقيقة في الذات ومتميزة عنها، بل هي الذات نفسها تعبر عنها[1]. والهدف الذي كانت المعتزلة ترمي إليه بنفي الصفات ليس هو إنكارها بقدر ما هو إزالة الشبه بين الإنسان والله تعالى، فصفات الإنسان تختلف عن ذات الإنسان وجوهره، على غرار صفات الله تعالى فهي في رأيهم ليست شيئا مخالفا لذاته تعالى، بل هي الذات نفسها.[2]

ذهب الأشاعرة إلى القول بإثبات الصفات، عكس المعتزلة التي كانت في اعتقادهم فرقة معطلة "فالإنسان إذا فكر في خلقته(...)، علم بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما، مريدا، إذ لا يصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع بظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها"[3]. هذا ما يعتقد به أبو

الحسن الأشعري، الذي كان معتزليًا لمدة طويلة، ثم انفصل عنهم وخالفهم في الكثير من الأمور، ففي مسألة الصفات الإلهية يذهب الأشعري إلى إثباتها كما وردت في القرآن بلا تأويل فهو يقر "بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه، وأن له وجها، وأن له يدين بلا كيف(...) وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالا، وأن الله عالماً، ونثبت لله سمعا وبصرا، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية ونثبت أن لله قوة"[4].

تتفق الأشاعرة حول إثبات الصفات -وان اختلفوا فيما بينهم- في بعض التفاصيل كما حدث للمعتزلة قبلهم، فهذا أبو بكر الباقلاني(ت 403هـ/ 1013م)، وهو أحد رموز الأشعرية كان يرد على من يسأل عن صفات الله بأنها "صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفا بها وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والوجه واليدان والعينان والغضب والرضا، وصفات فعله هي الخلق والرزق والإحسان والتفضل والأنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها"[5].

و اثبات الأشاعرة للصفات لا يعني أنها تقول بالتجسيم كما قالت به المجسمة[6]: بل هم رفضوا ذلك، و أثبتوا الصفات النفسية ـ الصفة النفسية هي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها،مثل صفة الوجود ـ ، كما أنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا الحدود التي كان عليها السلف في التنزيه، وهم بذاك يكونون قد حاولوا التوسط بين تطرف المعتزلة في التعطيل وتطرف المجسمة في التجسيم،، وهذا ما يؤكده أبي حامد الغزالي(ت 505هـ/1111م) في كتابه "إحياء علوم الدين" بقوله: "إن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة، مريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير

ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة"[7]. وكأن الغزالي هنا يثبت الصفات وعددها سبع، وهي الصفات الذات الذاتية والتي يعتبرها الأشاعرة أزلية لا يمكن أن نتخيل الله دونها، قائمة بذاته -تعالى-لا يقال: "هي هو"، ولا يقال: "هي غيره" ولا كذلك: لا هو، ولا: لا غيره"، والدليل في نظره أن الله متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة، وقد قام البرهان على ذلك أن تعالى ملك، والملك من كان آمر، ناهٍ، ولا يخلو في هذا إما أن يكون آمرا بأمر قديم أو يكون آمرا بأمر محدث، ويستحيل أن يحدثه في ذاته؛ لأن ذلك يجعل الله محلا للحوادث وهذا محال، كما يستحيل أن يحدثه في محل لأن ذلك يجعل الله موصوفا بذلك المحل، وأخيرا يستحيل أن يحدثه لا في محل، لأن ذلك غير معقول، وبهذا لم يبق سوى أنه قديم وصفاته قديمة[8].

الجدلية التي لا ترقى في نظره إلى البرهان، والتي من الممكن أن تضلل الجمهور، أحرى من أن ترشدهم، كما أنه لم يوافق على ما جاءت به الأشاعرة عندما اعتقدوا بأن صفات الله زائدة على الذات مما يؤدي إلى كون الخالق جسما، فهناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي حال الجسم[9].

واذا كان ابن تيمية يعترض على ما جاء به المتكلمون (المعتزلة والأشاعرة)، فإنه لا يعني ذلك أنه ينتصر لابن رشد عليهم، فهو يأتي بنصه الذي ينتقد علماء الكلام، ثم يعقب عليه وينتقده، فهو في نظره دائما ينتصر لإخوانه الفلاسفة، ويعتبر طرقهم برهانية عكس علماء الكلام، الذين في اعتقاده لا يملكون برهانا "مقصوده بهذا الكلام (يقصد به الكلام عن صفة الجسمية أو نفيها) يبين أن طرق إخوانه الفلاسفة في نفي الصفات هي البرهانية، دون طرق غيرهم، وليس الأمر كما زعمه، بل ما زعمه إخوانه في نفس الصفات أضعف بكثير مما سلكته المعتزلة، مع أن كليهما فاسد"[10]، هذا ما كان من

المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات المعنوية، فما هو رأي الأشاعرة في الصفات الخبرية؟

المراد من الصفات الخبرية هي ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث لله سبحانه وتعالى، وتسمى كذلك لأن هذه الصفات قد وردت في الشرع مثل اليدين والوجه[11]، والمقصود بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان مصدرها ودليلها "الخبر الصادق من آية قرآنية أو حديث نبوي، من دون استناد إلى نظر عقلي، وذلك كاستواء الرحمان على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة لفصل الحساب"[12]، ومن بين أهم الصفات الخبرية التي تناولها الأشاعرة صفات العلو والاستواء والنزول والجهة والوجه واليدين، فإذا كانت المعتزلة التي سبقت الأشاعرة قد نفت كل الصفات الخبرية فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ولن يأتي يوم القيامة ،ولن ينزل إلى السماء الدنيا ، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، واستدلوا على ذلك " أن الله تعالى قال (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وإدراك الأبصار هو رؤية البصر، فيجب أن لا يُرى به، ولأن البصر لا يُرى به إلا ما كان في جهة دون جهة، وتعالى الله من ذلك، لأن ذلك علامة الحدوث، فيجب أن لا يُرى[13]، ونفي الصفات الخبرية عند المعتزلة، إنما جاء انطلاقا من نفي الصفات جميعا، ولكي يحققوا غاية التنزيه التي أرادوها.

غير أن الأشاعرة لم يو افقوا رأي المعتزلة في تأويلهم للصفات الخبرية، الذي اعتبروه نفيا لها، كيف لا؟ وزعيم هذه الفرقة أبي الحسن الأشعري(ت324هـ/936م) الذي كان في بدايته مُعتزليا ثم أقام ثورة على الاعتزال وتراجع عما كان يؤمن به ومنها نفي رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة والدليل" أن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، وناد بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن

أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة"[14].

هذا النص يدل على معارضة الأشعري للمعتزلة في تأويلاتهم، فالأشعري هنا يقر برؤية الله بعدما كان ينفيها، وهناك آيات صريحة يستدل بها الأشاعرة على رؤية الله يوم القيامة، كقوله تعالى "وجوه يومئذ ناظرة، إلى ربها ناظرة"[15]. وقوله تعالى في قصة موسى: "ربي أرني أنظر إليك"[16]. غير أن المعتزلة لا توافق هذا الرأي وترد عليهم بالقرآن نفسه الذي استشهد به الأشاعرة، ففي قصة موسى نفسها، جاء الرد صريحا بعد طلب موسى من ربه أن يراه فقال الله تعالى : " قال ربي أرني أنظر إليك قال لن تراني"[17]. وهذه دلالة على أن الله لا يرى، ولكن الجويني في كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" يرد عليهم فيقول: "وقد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارئ تعالي، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا(...)وان عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام (لن تراني)، فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فان من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه لنبوءته وخصه بتكريمه وشرفه بتكليمه، يستحيل أن يجعل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة"[18].

وقد اعترض ابن رشد على كل من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الرؤية وفي اعتقاده أن "سبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية(...)أما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية، لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم

ولجئوا في ذلك إلى حجج سفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة"[19].

وهذا النص يعارض فيه ابن رشد كل من الأشاعرة والمعتزلة معا، ويعتبر أدلتهم واهية، بل ويذهب إلى أن الأمر قد اختلط على هؤلاء القوم، بين إدراك العقل وإدراك البصر، فإدراك البصر يشترط إدراك الجهة التي يكون فيها المدرك، أما العقل فلا يشترط وجود الجهة.

كما يعارض ابن تيمية ما قامت به المعتزلة والأشاعرة فيقول: "المقصود هنا أن نفاة الرؤية-من الجهمية والمعتزلة وغيرهم- إذ قالوا: إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما، وذلك منتف، وادَّعوا أن العقل دلَّ على المقدمتين"[20]، ثم يعرج على الأشاعرة، ويعتبر المتأخرين منهم قد مالوا إلى نفي هذه الصفة وبالتالي مو افقة المعتزلة وبرروا ذلك بحسب قولهم أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة هو نزاع لفظي لا أكثر[21]، ولكن هذا في نظر ابن تيمية غير مقبول، أما صفة الاستواء فان المعتزلة قد أولوا الآية التي تقول "الرحمان على العرش استوى"[22]، ففسروا العرش بمعنى الملك، والاستواء بالاستيلاء، فدل الاستواء على الإستلاء والسيطرة على الملك، وليس المراد منه الاستواء حقيقة على عرش حقيقي[23]. والناظر في تأويلات المعتزلة يدرك أنهم جنحوا إلى التأويل حتى يبتعدوا عن التجسيم والتشبيه، وبالتالي تحقيق غاية التنزيه.

لكن الأشاعرة لا يو افقون المعتزلة في تأويلاتهم هاته، ويقرون بأن الله استوى كما قال في الآية السالفة الذكر، وقد رد الجويني على فهم الأشاعرة لهذه الآية فقال: "فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبأ عن سبق مكافأة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك، لأنبأ عنه القهر، ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات، ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر، ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثَّوري رحمه الله واستشهد عليه بقوله تعالى: "ثم

استوى إلى السماء وهي دخان"[24]"، معناه قصد إليها"[25]، والأشاعرة هنا أقرب إلى تفسيرات أئمة السلف على قول ابن تيمية، كسفيان الثوري(ت161هـ/777م)،و ابن حنبل(ت241هـ/855م)، وإمام دار الهجرة مالك بن أنس(ت179هـ/795م)،وأهل السنة متفقون على ما قاله ربيعة بن أبي عبد الرحمان ومالك بن أنس وغيرهما من الأمة : إن الإستواء - المذكورفي قوله تعالى (الرحمان على العرش استوى) - [26] معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيف بدعة "[27]، فبين مالك أن الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، والكيف المجهول يفهم بالتأويل، الذي لا يعلمه إلا الله، ومن أوَّل الاستواء بالاستيلاء فقد أجاب بغير ما أجاب به مالك، وسلك غير السبيل الذي ارتضاه[28]. وعلى الرغم من أهمية ابن تيمية في شخصيته وانتقاداته، فقد استطاعت الأشعرية أن تحافظ على هيمنتها على الإسلام السنّي[29].

وأما الصفات المتبقية كاليدين والعينين والوجه "فهي صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصبح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود"[30]. وهذا النص واضح في إثبات هذه الصفات، ولكن مع تأويلها، ولهذا نجد أبو المعالي الجويني(478هـ/1085م) في مسألة وجه الله يؤولها إلى الوجود "وأما قوله تعالى: "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام"[31]. فلا وجه لحمل الوجه على صفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة. فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله.، يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمره، فالمعنى بالآية: أن كل ما لم يُرَاد به وجه الله محبط"[32].

لكن ابن رشد في معرض رده على الأشاعرة في هذه الصفات، والتي توحي بالجسمية أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين، وأن له عين، وقد ذكرذلك في أكثرمن آية من آيات القرآن التي لا يمكن إنكارها، وهذه الآيات توهم بأن له جسم لكنه ليس كالأجسام المعروفة[33]. وقد وقف ابن رشد بين التصريح بها، والسكوت عنها لضرورة التمايز بين فهم الجمهورمن الناس والخاصة.

2- رأي ابن رشد في الصفات:

لقد أقر ابن رشد بأن هناك مجموعة من "الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع،والبصر والكلام"[34]. وأول هذه الصفات:

- العلم: أول الصفات التي بدأ بها ابن رشد، صفة العلم، وقد وجد دلالتها في القرءان الكريم في قوله تعالى: "وأسروا قولكم، أو اجهروا به، إنه عليم بذات الصدور"[35]. والدلالة في هذه الآية تعني أن الذي صنع هذه المصنوعات ورتب أجزاءها جاءت مو افقة لتحقيق المنفعة المقصودة منه، وهو تحقيق العناية بالإنسان، يدل على أنه حدث عن صانع يعرف الغاية التي يقصدها من مصنوعاته[36]. والمتأمل في هذا الكون، وما يسري عليه من نظام وتناسق يدرك بأنه ثمة موجد صانع يسيره وينظمه، وقد شبه ابن رشد هذا الأمر بقوله: "مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت، إنما وجد عن عالِم بصناعة البناء"[37]. كأن ابن رشد في هذا المثال يطبق إثبات الصفات عن طريق التشبيه.، حيث ينزه فيلسوف قرطبة العلم الالهي من كل نقص وعيب، ويرفعه عن العلم الإنساني المتصف بالنسبية والمعرض إلى الخطأ والتجديد.

- الحياة: إن الله تعالى يتصف بالحياة، بل هي شرط في وجود العلم[38]. فلكي يكون الإله عالما، لابد إلا أن يكون حيا، وقد و افق ابن رشد الأشاعرة في هذه الصفة؛ لأنهم جعلوها شرطا للعلم "فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياة. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صوابا"[39]. غير أن ابن رشد ينزه هذه الصفة عن نقائص الحياة عند الإنسان.

- القدرة: تحدث ابن رشد عن صفة القدرة بشيء مقتضب، ولقد أشار اليها في معرض كلامه عن صفة الإرادة في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، وقد يرجع إطالته في بعض الصفات كالعلم والكلام عن صفات أخرى كالحياة والقدرة إلى اهتمام علماء الكلام بتلك الصفات لما تثيره من مشكلات عند العلماء أو غيرهم.

إن ربط صفة القدرة مع الإرادة ليس أمرا اعتباطيا، بل إن ابن رشد يعرف غاية ذلك؛ فالقدرة والإرادة متلازمتين "إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريدا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرا"[40]. بهذا يكون ابن رشد يكون قد أكد على القدرة الإلهية انطلاقا من إرادة الله المطلقة التي تقول للشيء كن فيكون.

- الإرادة: يتصف البارئ –سبحانه وتعالى- الذي صنع هذا الكون بصفة الإرادة، والصنع يقتضي بالضرورة أن يكون الفاعل مريدا لأن العالم "إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول، آثر وجوده على عدمه، وجب أن يكون مريدا و(وجب) أن كان لم يزل (= منذ الأزل) مؤثرا للوجود"[41]. فيكون العالم موضوعا لهذه الإرادة الأزلية، وهذا هو حفظ الله للعالم.

أما ما ذكره الأشاعرة بأن "مذهب أهل الحق أن البارئ تعالي مريد بإرادة قديمة"[42]. فهي في نظر ابن رشد بدعة، كما أنها من الأمور الجدلية غير

البرهانية التي لا يعقلها العلماء فضلا عن أنه لا تقنع الجمهور الذي مجال إدراكهم الو اقع الحسي[43].

- الكلام: يثبت ابن رشد هذه الصفة لله سبحانه وتعالى، انطلاقا من ثبات صفة العلم له، وكذلك ثبات صفة القدرة، فما دام الله عالما وله القدرة على الاختراع "فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا، يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، إو يصير المخاطَبُ، بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه (يساوي نفس المتكلم). وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل"[44]، وقد أخذ ابن رشد هذا المعنى من نفسه كإنسان، فإذا كان الإنسان لا يتكلم، إلا إذا كان وراء كلامه علم وقدرة على إخراج هذا العلم من القوة إلى الفعل، فيصير الكلام فعل من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان الإنسان وهو الذي لا يعد خالقا حقيقيا بل مخلوقا يقدر على هذا الفعل ويتكلم كلاما مفهوما من جهة ما هو عالم قادر، فإنه من الأحرى أنه يكون هذا الفعل وهو الكلام واجبا في الفاعل الحقيقي الذي هو الله -سبحانه وتعالى-[45].

- السمع والبصر: يذهب ابن رشد في صفتي السمع والبصر إلى نفس ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة في الإقرار بهاتين الصفتين لله، إلا أنه يختلف معهما في كيفية الإثبات، فقد ذهبت المعتزلة و اتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها[46].

ولا يمكن لنا أن نذكر جميع الاختلافات الواردة في هذا الموضوع لكثرتها، ولكننا سنكتفي بأحد مجددي الفكر المعتزلي، وهو أبو علي الجبائي(303هـ/916م) والذي يؤول كونه سميعا بصيرا بمعنى أنه حي لا آفة له[47]. وهذا حتى لا نفهم من أن لله أداة سمع وأداة بصر، فنقع في التشبيه والتجسيم، وهو الذي تحاول المعتزلة دائما نفيه عنه، فالله سميع بصير، لأن السميع البصير غير متعدي، أما السامع المبصر فهو متعد، أي أن كونه

سميعا حالة وكونه بصيرا حالة[48]، هذا وتعتبر المعتزلة صفتي السمع والبصر غير أزليتين؛ أننا إذا افترضنا أنهما قديمتان منع الله وقعنا في تعدد الآلهة، وهو ما ناضلت المعتزلة من أجل نفيه و إبطاله حتى تحقق مبدأ التوحيد.

أما الأشاعرة، فإنها تثبت صفتي السمع والبصر، وكان أبو الحسن الأشعري يؤكد ذلك بقوله: "وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالا، وأن الله عالما، ونثبت لله سمعا وبصرا، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة"[49]، وهذا الموقف يتكرر عند متأخري الأشاعرة كالجويني مثلا الذي يبرر كون الله سميعا بصيرا لأنه حي، وليس فيه آفة الغياب عن إدراك موجوداته سمعا وبصرا[50].

لكن ابن رشد وان و افق الأشاعرة على إثبات هاتين الصفتين، إلا أنه لا يربطهما بالضرورة المنطقية مع صفة الحياة، و إنما يربطهما مع العقل، ومن ثمة بصفة العلم، فالعقل ليس بإمكانه أن يدرك الأمور المتعلقة بمدركات السمع أو مدركات البصر، فواجب أن يكون عالما بهذه المدركات، وتنبيه وجودها للخالق سبحانه وتعالى كتنبيهه على وجود العلم له[51]، ويستدل ابن رشد بالآيات القرآنية التي تدعم موقفه كقوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل عليه السلام مخاطبا أباه : يا أبتي لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا"[52]، فقد دلت هذه الآية أن الذي لا يسمع ولا يبصر لا يستحق أن يعبد.

ثانيا: ردود ابن تيمية على ابن رشد في مسألة الصفات:

جاءت ردود ابن تيمية على ابن رشد في مسألة الصفات ضمن موقفه من موضوع الألوهية، ويبقى علينا معرفة الرد الذي قدمه ابن تيمية في هذه المسألة، وهل كان مو افقا لما جاء به ابن رشد أم كان معارضا؟

أثبت ابن رشد صفة العلم، كأول صفة للذات الإلهية، وهذا لأهميتها بالنسبة للصفات الأخرى، لكن ابن تيمية لم يعجبه ما قاله ابن رشد في

مسألة العلم الإلهي، واعتبره من أعظم المكابرة والبهتان على الله،بل إن كل ما قاله سفسطة وكلام فارغ[53]. وهذا النقد جاء في سياق الرد على ابن رشد عندما اعتبر العالم والعلم شيئا واحدا، بل الواجب أن ينتهي الأمر إلى أن يتخذ المفهوم فيها[54]. فلم يقبل ابن تيمية هذا الوصف، بل هو مستغرب فيه، وقد وجد أن الخلل الذي وقع فيه هذا الفيلسوف، هو أنه عندما يقول: "إذا كان العالم عالما بعلم..."، فتشابه عليه باء الاستعانة "بباء" المصاحبة فإذا قلنا عالم بعلم وكأن العلم هو الذي أفاده العلم، فيصبح العلم كالمعلم الذي يزود غيره بالعلم، وهذا الأمر غير صحيح عند ابن تيمية، بل الأصح أن يقال: "هذا عالم بعلم، أي أنه موصوف بالعلم، أي ليس مجردا عن العلم، ولا معرى منه بل هو متصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل نفس العلم هو العلم، وان كان العلم قديما من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد، وان كان محدثا فقد إستفاده من غيره، ولم يستفد العلم من العلم"[55].

وما يفهم من كلام ابن تيمية أنه عندما نقول: "عالم بعلم"، لا يجب أن يفهم منه أن العلم هو الذي جعل ذلك العالم عالما، كما هو عند الإنسان يكون جاهلا ثم يأتي من يعلمه فيصبح عالما بما تعلمه، أما العلم الإلهي فهو على الخلاف، فالله عالم بعلم والعلم غير مجرد عنه، بل هو متصف به منذ القدم، وهذا ما كان يقصده ابن رشد عندما انتقد المتكلمين، وأراد أن يبين لهم أن العلم الإلهي لن يكون واحدا إذا تعلق بالموجود المحدث، أي قبل وبعد الفعل، فهنا يكون المتكلمون قد أخذوا عندما جعلوا العلم الإلهي شبيها بالعلم الإنساني، وبهذا يكون رد ابن تيمية على ابن رشد يلزم المتكلمين أكثر مما يلزمه.

أما بالنسبة إلى صفة الحياة، فإن ابن تيمية لم يقبل فهم ابن رشد، واعتبر كلامه باطلا، فهو يسرد جملة ما قاله ابن رشد في هذه الصفة ثم يعقب عليه، ويرد بقوله: "إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله،

فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها فيقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حيا، ليس هنا حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلَّته، وحياة جعلته حيا"[56]. وهذا الرد يشبه الرد الذي وجهه من قبل في صفة العلم، فإذا كان الله عالما بعلم أي ليس مجرد عنه، فكذلك صفة الحياة ليست مجردة عن الله، فليس هناك حياتان، حياة حلت به وحياة أخرى جعلته حيا، وكأن الله قبل أن تحل فيه الحياة لم يكن حيا وهذا باطل في نظر ابن تيمية.

أما الوجه الثاني: فيعني: "أن حياته إذا قدر أنها مستفادة من حياة أخرى، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها، لا أن تلك الحياة هي الحية، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي: العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته"[57]. يبدوا أن ابن تيمية وجد ما يرتكز عليه في نقده لابن رشد في هذه الصفة التي قبلها لأن الخوض في هذه المسائل من الصعوبة أن يجد لها العقل حلا حتى وان كان عقل ابن رشد.

أدرك ابن تيمية أن ابن رشد لم يجعل للقدرة والمشيئة أي دور أو أثر في وجود النظام و اتساقه، فان كان: "خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها، كما قال: "ألا يعلم من خلق"[58]. فالعلم بها شرط في وجودها، لكن ليس هو وحده العلة في وجودها، بل لابد من القدرة والمشيئة، ومن هنا ظل هؤلاء الفلاسفة، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجوده، ولم يجعلوا للقدرة والمشيئة أثرا"[59]. والحقيقة أن الذي يملك العلم ولا يملك القدرة لا يمكنه أن يصنع شيئا، لأن الخالق لا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا، بل كل عمل أو فعل يقوم به يشترط فيه القوة والقدرة، والخلق أعظم الأفعال، ولا يستطيع فعل ذلك إلا الله –سبحانه وتعالى- والقدرة عليه

أعظم، ولا يوجد لها مثيل أو نظير عند المخلوقين[60].فلا يوجد بشر منذ آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ادعى أن بقوته وقدوته خلق شيء من هذا الكون وقد تحداهم القرآن حتى في أضعف مخلوقاته (البعوضة).

ثم يعود ابن تيمية إلى هؤلاء المتفلسفة –وبالطبع منهم ابن رشد الحفيد الذي يذكره دائما معهم- ليبين تناقضهم في مسألة القدرة والمشيئة الإلهية، يقول: "إن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم، مع أنهم متناقضون في ذلك، فإنهم قد يثبتون العناية والمشيئة تارة وينفونها تارة"[61]. ولكن، لا نو افق ابن تيمية فيما أنكره على ابن رشد أنه لم يجعل للقدرة دور في إيجاد الموجودات والأصح أنه اشترط وجحود القدرة مع وجود العلم والإرادة.

و ابن تيمية كعادته لا يرضيه كلام لم يكن "عليه سلف الأمة؛ كالإمام أحمد والبخاري (256هـ/870م)صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم إتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة، وهو أن القرآن جميعه كلام حروفه ومعانيه ليس شيئا من ذلك كلاما لغيره، والذي أنزله على رسله، وليس القرءان اسما لمجرد المعنى، ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط ولا المعاني فقط(...)وأن الله تعالى متكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد لا صوت القارئ ولا غيره، وأن الله ليس كمثله شيء"[62].

بل يضاعف ابن تيمية من انتقاداته لابن رشد وللفلاسفة، ويعتبر كلامه شر ويسرد لنا ابن تيمية مقطعا من كلام ابن رشد ثم يعقب عليه وينتقده، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وقوله -يقصد ابن رشد- "ولهذا الفعل شرط في الشاهد –وهو اللفظ- فيجب أن يكون من الله بواسطة، وهو الملك، أو جعل

العبد عالما بذلك، أو لفظ يخلقه في سمع المستمع" فهذا شر من قول المعتزلة، الذين يقولون: كلام الله مخلوق"[63].

غير أن هذا الانتقاد فيه مبالغة؛ فابن رشد لم يقل شيئا أكثر من أنه استلهم أفكاره من الكتاب والسنة، واستشهد بالآيات الدالة على ذلك، وقد وقف موقفا وسطا توفيقيا، والذي يتجلى له في: "أن القرآن –الذي هو كلام الله- قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له –سبحانه وتعالى- لا لِبشر"[64]. وهذا التصور لم يعارضه فيه ابن تيمية، و إنما عارضه في فهمه للقرآن بأنه هو العلم وليس الكلام، ولكن هذا فيما يبدوا غير صحيح؛ لأن القرءان في نظر ابن رشد هو كلام الله تعالى، وكلام الله ما هو إلا انكشاف العلم في نفس المخاطب، ولم يقل هو العلم الإلهي الذي ر أيناه من قبل.

لكن الاختلافات بين المتخاصمين (ابن رشد و ابن تيمية) لا تمنع من وجود تو افق وتقارب؛ فهما يرفضان نفي صفة العلو، وينتقدان كل من يقول بذلك: "وهذا الاعتراض من ابن رشد يتو افق مع اعتراض ابن تيمية الذي ينتقد نفاة العلو، فهو يسلك منهجا قويما في إثبات صفة العُلو لله تعالى سمعًا وعقلا، فمن ناحية أن الفطرة السليمة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو، وهذا يتماشى مع ما جاءت به نصوص القرآن، وتبدوا مظاهر هذه الفطرة في التوجه القَلبي على جهة العلو، ولو بالقلب حين الدعاء أو الابتهال إلى الله، وهذه الحجة لا يستطيع أحد أن يدفعها عن نفسه فضلا عن أن يردها على قائلها وينكرها عليه"[65]. هذا فضلا عن الأدلة السمعية من آيات قر آنية وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم المتو اترة والمؤكدة لصفة العُلو، ومنها قوله تعالى :"يُدَبِّرُ الأَمرَ مِنَ السَّماء إلى الأرض ثم يَعرُجُ إليه في يَومٍ كان مِقدَارُهُ أَلفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّون"[66].وحديث الإسراء والمعراج، وصعود الملائكة ونزولها في الصباح وفي السماء، وهذه الأدلة التي ساقها ابن تيمية، تؤكد

فساد تأويلات هؤلاء المتكلمين؛ لأن النصوص الدالة على العلو لا تقبل أي طعن فيها.

أما صفة الاستواء، فإن ابن تيمية وإن كان يعارض متأخري الأشاعرة الذين مالوا إلى المعتزلة، فإننا نراه يوافق زعيم هذه الفرقة أبو الحسن الأشعري، ويستشهد بما قاله في هذا الباب، وأن كلام الأشعري هو ما اتفق عليه جمهور العلماء وكان عليه الصحابة –رضوان الله عليهم- لأنه يقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وأن الله مستو على عرشه كما قال:"الرَّحمانُ على العَرشِ استوى"[67]. وأن له وجها كما قال: "ويَبقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجلال والإكرام"[68]. وأن له يدين بلا كيف كما قال: "بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتانِ يُنفِقُ كما يشاء"[69]. وأن له عينين بلا كيف كما قال: "تَجرِي بِأَعيُنِنَا"[70]. وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالاً"[71]. إذا كانت اليد أو غيرها من الأعضاء، فإن لها معنيان المادي والمعنوي، فالمادي وهو الوضع الأصلي، كعضو مركب من لحم وعضو وعصب، واللحم والعظم جسم مخصوص، ونهو كم له طول وعرض وعمق، وقد يكون معنى آخر وهو المعنى المعنوي الذي لا يرتبط بجسم أبدا، كأن يقال هذه الدولة أو البلد في يد حاكم أو مالك، فإن هذا المعنى صحيح حتى وإن كان ذلك الحاكم أو الملك مقطوع اليدين، ولهذا لابد أن يتحقق للجميع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد باليد أو الوجه أو العين جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالى مُحال، وهو عنه مقدس، والذي خطر بِبَالِهِ أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، ومن المعلوم في الدين وهذا بالإجماع أن من عبد صنماً أي جسما، فهو كافر في شريعة الإسلام، كما قال إبراهيم لأبيه آزر في قوله تعالى: "وإذ قال إبراهيم لِأَبِيهِ آزَر أَتَتَّخِذُ أَصنامًا آلهة إِنِّي أراك وقَومَكَ في ضَلَالٍ مُبِين"[72]. ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وإصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب، وقدس الرب جل جلاله عما

يوجب الحدوث ليعتقد بعده أن معنى من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم يليق ذلك المعنى بالله تعالى، فإن كان لا يدري ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلا، والمعطل والمشبه كلاهما في نظر ابن تيمية، لا يعبد المعبود الحقيقي الذي أمرنا به القرءان، وجاءت الشريعة لأجله، ولهذا فهو يستشهد بالحكمة التي تقول: "المعطل يعبد عَدَمًا، والمشبه يعبد صَنَمًا"[73].

خاتمة:

لقد وقفنا من خلال هذه الدراسة على موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد في موضوع الصفات الإلهية، والذي امتاز كما تبين لنا بالاختلاف وتباين الآراء أكثر من التو افق، وهذا راجع إلى اختلاف منهجيهما في دراسة الموضوع، فقد كان منهج ابن رشد عقلي يستخدم التأويل، في حين أنه عند ابن تيمية منهج ظاهري (إنه يأخذ الصفات من ظاهر نص القرآن أو الحديث ولا يؤولها) يستند إلى نص القرءان والحديث، وهذا مبرر رفض ابن تيمية لما قاله ابن رشد حول مسألة الصفات الإلهية.

أفادنا هذا البحث ليس في معرفة آراء ابن رشد و ابن تيمية فقط، و إنما كنا ملزمين على معرفة مو اقف وآراء الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الصفات، وقد ظهر لنا أن الأشاعرة لم تكن على خط واحد مع المعتزلة بل كانت في صراع وجدال ولد حركية فكرية و إنتاج معرفي لم يتكرر في الأزمنة اللاحقة.

يمكن القول أن ابن تيمية غلب عليه الجانب المذهبي في انتقاداته لابن رشد، فلم يميز تمييزا دقيقا بين ما كان يقصد إليه ابن رشد، المتميز بأبعاده الثلاثة: العالم والفيلسوف والفقيه.

الهوامش:

1- القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، قدمه وحققه وعلق عليه عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (دط)، 1985، ص 111.

2- الشهرستاني (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط8، 2008، ج1، ص 45.

3- المرجع نفسه، ج1، ص ص 107،108.

4- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمود عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، ط4، 1999، صص 43،44.

5- ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على عزو المعطلة والجهمية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003، ص 168.

6- المجسمة: فرقة يقولون أن الله جسم حقيقة، وقالوا أن مركب من لحم ودم، كمقاتل بن سليمان وقالوا هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء. والكرامية قالوا هو جسم، أي موجود، أنظر: الموسوعة الفلسفية لعبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، بيروت، لبنان، ط1، (دت)، ص 419.

7- أبي حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف، بيروت،لبنان،ط2،2004،ج1،ص 141.

8- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 108.

9- غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية، النفس والعقل عند ابن باجه وابن رشد، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009، 349.

10- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 327

11- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج1، مادة: صفات خبرية، ص 692.

12- خالد عبد الرحمان العك: الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 133.

13- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهيبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996، ص 74

14- محمد السيد الجليد، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط3، 1983،ص 100.

15- سورة القيامة، الآية 22،23.

16- سورة الأعراف، الآية 143.

17- السورة نفسها، الآية نفسها.

18- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 13.

19- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص 153.

20- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 145.

21- المصدر نفسه، ج1، ص 146.

22- سوره طه، الآية 05.

23- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهيبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996، ص 229.

24- سورة فصلت، الآية 11.

25- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 22.

26- سورة طه، الآية 05.

27-محمد متولي الشعراوي، العقيدة في الله المكتبة العصرية، بيروت لبنان ،ط1،2005،ص256،

28- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 162. وكذلك كتابه نقض المنطق، ص 17.

29- Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, édition Gallimard, Paris, 1964, p 172.

30- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 67.

31- سورة الرحمان، الآية 27.

32- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 68.

33- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص ص 138،139.

34- المصدر نفسه، ص 129.

35- سورة الملك، الآية 13.

36- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 2003، ص 154.

37 - نفس المصدر، نفس الصفحة.

38- ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 22.

39- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص 130.

40- المصدر نفسه، المرجع نفسه، ص 130.

41- ابن رشد، تهافت التهافت، أشرف عليه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص 447.

42- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 42.

43- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص 130، 131.

44- المصدر نفسه، ص 131.

45- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

46- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 67.

47- المرجع نفسه، ص 93.

48- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 151

49- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، المرجع سابق، ص 44.

50- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 34.

51- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المصدر السابق، ص 133.

52- سورة مريم، الآية 42.

53- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج2، المصدر السابق، ص 169.

54- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

55- المصدر نفسه، 170.

56- المصدر نفسه، ص 170.

57- الصدر نفسه، صص 171،170.

58- سورة الملك، الآية 14.

59- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، المصدر السابق، ص 183.

60- الريش (موسى بن سليمان): علو الله على خلقه، ص 18.

61- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، المصدر السابق، ص 183.

62- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987، صص 467-466.

63- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، المصدر السابق، ص 316.

64- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، المصدر السابق، 132.

65- محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، المرجع السابق، ص 320.

66- سورة السجدة، الآية 05.

67- سورة طه، الآية 05.

68- سورة الرحمان، الآية 27.

69- سورة المائدة، الآية 64.

70- سورة القمر، الآية 14.

71- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، كتاب الأسماء والصفات، ج6، ص ص 93،94.

72- سورة الأنعام، الآية 74.

73- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، المصدر السابق، ص 367.

قائمة المصادروالمراجع:

1- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

2- ابن تيمية، نقض المنطق، حققه عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

3- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، كتاب الأسماء والصفات، ج6.

5- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

6- ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

7- ابن رشد، تهافت التهافت، أشرف عليه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

8- أبي حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

9- القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، قدمه وحققه وعلق عليه عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (دط)، 1985.

10- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهيبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996

11- الشهرستاني (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط8، 2008

12- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمود عيون، مكتبة دار البيان، دمشق سوريا، ط4، 1999

13- ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على عزو المعطلة والجهمية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003.

14- الجويني، كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

15- الريش (موسى بن سليمان): علو الله على خلقه،.

16- غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية، النفس والعقل عند ابن باجه وابن رشد، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009

17- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1998

18- عبد الرحمان العك: الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1995

19- خالد عبد الرحمان العك: الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1995

20- محمد السيد الجليد، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط3، 1983

21 - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، 2003، ص 154

23- Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, édition Gallimard, Paris, 1964.